

REFLEXIONES INTERCULTURALES SOBRE LA RESTITUCIÓN DE RESTOS MORTALES INDÍGENAS

Daniel Huircapán¹, Angela Jaramillo² y Félix A. Acuto³

RESUMEN

Este artículo discute los procesos de restitución de restos mortales indígenas. Lo hace desde dos perspectivas. Por una parte, desde la experiencia institucional y académica de dos de los autores, quienes estuvieron involucrados en el Programa Nacional de Identificación y Restitución de Restos Humanos Indígenas, Dirección de Afirmación de Derechos Indígenas, Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, Argentina. Por otra parte, el artículo explora el tema de la restitución desde la perspectiva, conocimiento y experiencia indígena. En este segundo caso, se discute especialmente el proceso de restitución complementaria del Gama/Longko Pewenche – Günün a künä Inakayal y la restitución de los restos mortales de su esposa y de su sobrina, Margarita Foyel (o Rutukar, su nombre en lengua). A través de estas reflexiones interculturales buscamos construir y ofrecer herramientas de trabajo que puedan ser tomadas y aplicadas por el Estado, las instituciones académicas y todos aquellos que estén involucradas en procesos de restitución.

PALABRAS CLAVE: restitución, pueblos originarios, Estado, ciencia, perspectiva indígena.

ABSTRACT

This article discusses the processes of repatriation of indigenous mortal remains. It develops this discussion from two perspectives. On the one hand, from the institutional and academic experience of two of the authors, who participated in the National Program of Identification and Repatriation of Indigenous Mortal Remains, Office of Assertion of Indigenous Rights, National Institute of Indigenous Affairs, Argentina. On the other hand, the issue of repatriation is explored from the indigenous' point of view, knowledge, and experience. In this second case, the process of the complementary repatriation of the Gama/Longko Pewenche – Günün a künä Inakayal, and the repatriation of his wife and his niece, Margarita Foyel (or Rutukar, her original name), is especially analyzed. Through these intercultural reflections, we seek to construct and offer working tools for the State, academic institutions, and everyone involved in processes of repatriation.

KEY WORDS: repatriation, indigenous peoples, state, science, indigenous perspective.

Manuscrito recibido: 21 de septiembre de 2017

Aceptado para su publicación: 21 de noviembre de 2017

¹ Referente del Pueblo Günün a künä. Consejero del Consejo de Participación Indígena. Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, Argentina. Jufré 471, CABA. danielh_madryn@hotmail.com

² Abogada indígena y exdirectora de la Dirección de Afirmación de Derecho Indígena, Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. nwjaramillo@yahoo.com.ar

³ IMHICIHU-CONICET y Universidad Nacional de La Matanza. facuto@gmail.com

INTRODUCCIÓN (CONJUNTA)

Este trabajo tiene como eje discutir la restitución de restos mortales indígenas. Los procesos de restitución o repatriación de cuerpos y objetos indígenas depositados en museos a comunidades y pueblos indígenas viene siendo, desde hace dos décadas, un tema de amplio debate en la arqueología, la museología y las organizaciones indígenas de distintas partes del mundo (véase Fforde *et al.* 2002; Killion 2008; Peck *et al.* 2003; Smith y Wobst 2005; Watkins 2006, entre otros). Si bien en Argentina existieron algunos antecedentes de procesos de restitución llevados adelante a partir de leyes especiales (Curtoni 2004; Endere 2002; Lázzari 2008), recién a partir de la promulgación de la Ley 25.517 y sus correspondientes decretos presidenciales, la repatriación de restos mortales indígenas comienza a activarse y a generar debates dentro de las organizaciones territoriales y comunidades indígenas, así como también dentro del campo académico, donde se comenzaron a organizar encuentros (tal como los Talleres de Discusión sobre Restitución de Restos Humanos de Interés Arqueológico y Bioantropológico) y publicaciones sobre el tema (Ametrano 2015; Curtoni 2004; Curtoni y Chaparro 2007-08; Endere 2002; Pedrotta y Tancredi 2010; Rodríguez 2013; Stella 2016; Verdesio 2010; Tamagno 2009; véase también los trabajos en el volumen introducido por Lázzari 2011).

En esta contribución al debate contemporáneo sobre la restitución de restos humanos indígenas, dividimos el texto en dos partes con distintas autorías. En la primera sección dos de nosotros (Angela Jaramillo y Félix Acuto), en base a nuestra experiencia de trabajo en el Programa Nacional de Identificación y Restitución de Restos Humanos Indígenas, Dirección de Afirmación de Derechos Indígenas, Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (órgano de aplicación de la Ley 25.517 según lo instituido por el Decreto 701/2010, ley que establece que deben ponerse a disposición de los pueblos y/o comunidades originarias que los reclamen los restos mortales indígenas que se encuentren en museos y formen parte de colecciones públicas o privadas), discutimos cinco

puntos base para el desarrollo de los procesos de restitución, realizamos algunas consideraciones sobre cómo ha afectado a los pueblos originarios la extracción de restos humanos de sus territorios, analizamos qué generan los procesos de restitución y establecemos aspectos centrales que deberían tener dichos procesos. Daniel Huircapán se encarga, por su parte, de la segunda sección del artículo, discutiendo, desde la perspectiva indígena, puntos similares a los desarrollados en la primer parte del texto, y presentando el ejemplo de la restitución complementaria del Gama/Longko Pewenche – Günün a künä Inakayal y la restitución de los restos mortales de su esposa y de su sobrina, Margarita Foyel (o Rutukar, su nombre en lengua), proceso en el cual estuvo activamente involucrado.

CONSIDERACIONES INSTITUCIONALES-ACADÉMICAS
(A. JARAMILLO – F. A. ACUTO)

Las relaciones y gestiones interculturales deben partir del reconocimiento de las diferencias culturales, cosmológicas y ontológicas entre los pueblos indígenas y la modernidad occidental. El Estado, así como todos los actores involucrados en estas interacciones, incluidas las disciplinas científicas, deben tener en cuenta las profundas diferencias conceptuales y en la manera de entender y categorizar el mundo que existen entre los pueblos indígenas y la sociedad moderna occidental. El conocimiento antropológico contemporáneo ha demostrado sólidamente que conceptos, entendimientos y categorías que para la sociedad moderna occidental están dados por sentado, no son cuestionados y aparecen naturalizados, son contruidos y vividos de manera diferente en las culturas indígenas (véase Comaroff y Comaroff 1991, 1997; Descolá 2012; Ingold 2000; Sahlins 1995; Viveiros de Castro 2010, entre otros). Este es justamente el caso de la muerte y la relación con los difuntos, sus restos mortales y sus espíritus. Es entonces fundamental que aquellos que participen en procesos de restitución de restos mortales indígenas tengan en cuenta lo que estos restos y los objetos que alguna vez estuvieron asociados con ellos, por ejemplo acompañándolos en sus sepul-

cros, significan para los distintos pueblos indígenas, y las marcadas diferencias que existen con las formas occidentales de considerar a los muertos y sus cosas (véase entre otros Allen 1988; Chamorro y Torconal 2005; Faron 1997; Fernández Juárez 2001; Golluscio 2006; Gose 1994; Greenway 1998; Gundermann *et al.* 2006; Harris 1983; Huircapán 2016; Idoyaga 2001; Ramos 2010; Shimada y Fitzsimmons 2015).

Si bien en este trabajo hablamos de pueblos originarios de manera general, somos conscientes de que existen diferencias culturales en la manera de relacionarse y entender a los difuntos y sus restos mortales entre los distintos pueblos originarios que habitan en la Argentina en la actualidad. Sin embargo, y a partir de nuestro trabajo con diferentes organizaciones territoriales y comunidades indígenas, pudimos establecer ciertos puntos en común que consideramos pueden ser tenidos en cuenta a la hora de establecer relaciones interculturales y activar procesos de restitución.

En primer lugar, no podemos equiparar a los restos mortales con bienes patrimoniales ya que para los pueblos originarios no son cosas sino ancestros. No se trata simplemente de huesos inertes y pasivos sino que, de acuerdo con la cosmovisión animista de muchos pueblos indígenas, estos restos mortales siguen teniendo características subjetivas, tal como capacidad de acción o la capacidad de influir sobre la acción de actores sociales humanos y no humanos. A diferencia de la perspectiva clínica que la ciencia moderna tiene sobre los esqueletos y las partes blandas corporales, los cuales son considerados objetos de investigación, fuentes de datos científicos y/o elementos de colecciones museológicas, para los pueblos originarios se trata de ancestros que siguen estableciendo relaciones y comunicaciones con los vivos (marcando los caminos) y continúan siendo sujetos de derechos consuetudinarios, tales como el derecho a ser alimentados, ofrendados, consultados, convocados, cuidados y respetados. En pocas palabras, para los pueblos indígenas los restos mortales de sus antepasados no son simplemente restos biológicos, sino que están imbuidos de sentidos culturales, espiritualidad y capacidad de acción.

Segundo, si bien la sociedad moderna occidental ha separado el espacio de los vivos del espacio de los muertos, así como ha apartado a los vivos de los cuerpos muertos, los cuales son depositados en cementerios aislados y generalmente alejados de los espacios de la vida cotidiana, para las cosmologías y culturas indígenas la esfera de los vivos y la de los muertos no están desconectadas y separadas. Si para la modernidad secular y su visión científico/clínica los cuerpos muertos son fuente de polución y enfermedades y deben ser mantenidos en lugares especialmente preparados y apartados, y si para la tradición judeo-cristiana el cuerpo es un simple contenedor del alma que al momento de la muerte parte hacia planos celestiales superiores dejando de participar en la vida mundana y cotidiana de los vivos, transformándose el cuerpo en ambos casos de sujeto en objeto; para los pueblos originarios, tanto las personas muertas como sus restos mortales, son fuente subjetiva de agencia e intencionalidad y siguen participando e influyendo en la vida diaria de los vivos. Estos ancestros y sus restos marcan su presencia en el territorio, vinculándose y comunicándose con los vivos y con el entorno, actuando e influyendo sobre la vida de las personas y sobre los fenómenos naturales. Sumado a esto, sus tumbas son lugares sagrados y poderosos, e incluso portales de comunicación con los ancestros, que deben ser respetados por tener la capacidad potencial de causar daño.

Tercero, deberíamos tener siempre en cuenta que los pueblos indígenas no tienen una noción lineal y cronológica del tiempo como la visión de la historia que prima en la modernidad occidental. Por lo tanto, los restos mortales no son simplemente esqueletos del pasado sino que son elementos y fuerzas del presente, necesarios para la reproducción social de estos pueblos y sus comunidades, para mantener y reproducir las tradiciones y para el ordenamiento del territorio y de las fuerzas que allí actúan e interactúan. Entonces, si bien los cuerpos arqueológicos representan vestigios del pasado, estos cuerpos pertenecen al presente y están vinculados con prácticas culturales/identitarias y creencias indígenas ancestrales que aún están activas en la actualidad. En este sentido también, los sitios arqueológicos no son simple-

mente ruinas inertes de un tiempo pasado, sino que representan lugares dinámicos en el presente donde continúan actuando fuerzas espirituales, entre ellas los ancestros.

Cuarto, los cuerpos ancestrales son territorio y su restitución es restitución de territorio. Ariel Navanquiri, referente del Pueblo Moqoit de Argentina, ha explicado esto de manera precisa durante charlas que hemos mantenido con él: “Si bien nuestro patrimonio se ha usado para generar ganancias, nuestra intención no es traer estos objetos arqueológicos y los restos de nuestros ancestros para exhibirlos, sino que su restitución implica recuperar un pedazo de nuestro territorio. Esos restos, que la ciencia clasifica como huesos, es territorio. Es una porción de nuestro territorio que forma parte del rompecabezas en el que nos han partido. La intención es que todo se unifique y que seamos todos un mismo cuerpo. Ese cuerpo también es el pez, es el río, es la vasija, todo. Porque nosotros somos eso: parte del territorio. La mentalidad occidental capitalista ve al territorio como una pertenencia. Nosotros decimos que es un todo integral. Somos todos una sola cosa. El territorio no nos pertenece, nosotros pertenecemos al territorio que es el espacio donde nos desarrollamos”.

Quinto, debemos considerar que los objetos que acompañaban a los cuerpos enterrados son elementos que pertenecen a las personas a quienes se les ofrendaron. En los trabajos de restitución que hemos llevado adelante fue frecuente escuchar, por parte de las organizaciones indígenas, que los difuntos necesitaban sus cosas para poder irse bien, ya que los objetos, más allá de la función práctica que pueden cumplir, son protectores. En las cosmologías indígenas existen objetos que son inalienables ya que constituyen la corporalidad e identidad de los sujetos, por lo que, al momento de la muerte de la persona, estos elementos son incluidos en las tumbas por ser parte integral del cuerpo del difunto.

Sin embargo, probablemente el punto más importante de todos es que debemos ser conscientes que la remoción de restos mortales de sus antepasados de sus sepulcros y de los territorios afecta de diversas maneras la vida y dinámica de las comunidades indígenas (incluyendo la salud de las per-

sonas), rompe la comunicación con los ancestros (algo extremadamente necesario para la reproducción social y subjetiva) y perturba el equilibrio de las fuerzas vitales que dan dinámica al territorio en el presente. Esto está elocuentemente explicado en la sección de Daniel Huircapán, pero dos ejemplos de procesos de restitución en los que estuvimos involucrados ilustrarán bien este punto y la relación que se establece, en el presente, entre las organizaciones territoriales y comunidades indígenas y las tumbas y restos de los ancestros difuntos.

En el año 2015 la comunidad mapuche Lof Leufükalafkenche de la ciudad de Viedma (provincia de Río Negro) inició un reclamo judicial para detener las obras de construcción de una cooperativa de viviendas debido a que durante estos trabajos se habían comenzado a desenterrar cuerpos antiguos (finalmente un estudio arqueológico solicitado por la Dirección de Patrimonio y Museo y el Ministerio de Turismo, Cultura y Deporte de la provincia determinó, a través de fechados radiocarbónicos, que se trataba de cuerpos de casi 3000 años de antigüedad) (Prates y Mange 2015). La construcción de este barrio tenía lugar en el borde de lo que antiguamente había sido una laguna (la Laguna del Juncal), donde investigaciones arqueológicas llevadas a cabo en la década de 1940 ya habían exhumado antiguas tumbas (Bórmida 1950). Desde tiempos remotos, el borde de la Laguna del Juncal había sido un lugar especial para los pueblos indígenas que habitaron esta región a través de los siglos, quienes depositaron allí los restos de sus difuntos. La aparición de estos cuerpos movilizó a la comunidad Lof Leufükalafkenche y a otras comunidades indígenas de la zona, quienes no sólo desarrollaron acciones en los niveles políticos (estableciendo reclamos en distintas dependencias provinciales y en el INAI) y judiciales (consiguiendo un recurso de amparo para detener las obras), sino también a nivel espiritual (convocando una machi desde Chile, seres-medicina que actúan como intermediarios entre los espíritus ancestrales y los vivos, para que los orientase en los pasos a seguir). Simultáneamente, la comunidad presentó ante el INAI un reclamo de restitución de los restos mortales extraídos por los

antiguos trabajos arqueológicos mencionados, los cuales se encuentran depositados en el Museo de La Plata y el Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti.

Basándose en el informe arqueológico que establecía que los restos recuperados de 3000 años de antigüedad supuestamente pertenecían a una población indígena diferente de las poblaciones Pampeano-Patagónicas contemporáneas (al menos en lo que respecta a su morfometría craneofacial) (Prates y Mange 2015), la Dirección de Patrimonio y Museo cuestionó la legitimidad del reclamo del Lof Leufükalafkenche argumentando que el mismo no provenía de los descendientes de quienes habían sido enterrados al borde de la Laguna del Juncal. Sin embargo, para los miembros del Lof Leufükalafkenche y de las otras comunidades que se les unieron no se trataba de una cuestión de herencia sanguínea, sino que su pedido estaba basado en aspectos espirituales y de ordenamiento territorial. Consideraban que como hermanos indígenas tenían una deuda con esos cuerpos desenterrados y que debían preservar la sacralidad de sus tumbas o darle reentierro en iguales condiciones que las originales. Estas comunidades reclamaron que el desentierro de estos antiguos ancestros había producido un trastocamiento en el ordenamiento territorial, en el equilibrio de los *newenes* (fuerzas naturales) y en la espiritualidad de las comunidades indígenas del área. Consideraban que estos desequilibrios traerían, a corto o largo plazo, consecuencias negativas sobre las comunidades originarias. Hay que tener en cuenta que de acuerdo con la cosmología y espiritualidad del Pueblo Mapuche, la conexión con el mundo es ceremonial y la comunicación con los ancestros (quienes se manifiestan para servir de guía sobre el camino tradicional y sobre el ser mapuche) es constante, desarrollándose distintas prácticas rituales en pos de vincularse con el pasado y con los ancestros y así mantener las formas tradicionales y el equilibrio y ordenamiento del territorio (Faron 1997; Golluscio 2006; Huircapán 2016; Ramos 2010).

A pesar de la distancia temporal en términos cronológicos entre los cuerpos removidos de sus tumbas y las comunidades indígenas actuales, la relación entre muertos, vivos y territorio es

presente. Para los miembros de las comunidades mapuches de Viedma, la perturbación de un lugar sagrado y la extracción de restos humanos generaban un desordenamiento en su territorio en el presente al que debía dársele solución para evitar conflictos sociales internos, enfermedades o desequilibrios de las fuerzas naturales y las energías.

En el año 2014 la comunidad Diaguita-Kallchakí El Divisadero, junto con la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita de Salta, presentaron ante el INAI un pedido de restitución sobre la denominada “Doncella del Cerro Chuscha” o “momia de los Quilmes”; restos mortuorios excavados de una precumbre del Cerro Chuscha a más de 5000 msnm, los cuales son aún exhibidos en el Museo de Arqueología de Alta Montaña de Salta. ¿Por qué el cuerpo de esta niña, removido de su lugar de descanso durante la década de 1920, sigue siendo de interés del Pueblo Diaguita casi 100 años después?

Es importante destacar que para las sociedades indígenas andinas (incluida la diaguita) los muertos siguen presentes en el territorio, continúan mediando en el orden de las cosas y participando de eventos de la vida de los vivos, requieren cuidados y respeto (y en algunos contextos se los debe alimentar y ofrendar) e influyen en la circulación y el equilibrio de las fuerzas vitales. Si los difuntos no son tratados con el cuidado requerido, pueden influir negativamente sobre el orden territorial o sobre las personas, sus animales o sus campos de cultivo (Allen 1988; Fernández Juárez 2001; Gose 1994; Harris 1983; Shimada y Fitzsimmons 2015). La etnografía ha registrado diversos casos de enfermedades producto del contacto con restos óseos humanos antiguos que no fueron correctamente mediados a través de ciertas prácticas rituales, tal como el “pago” a través de ofrendas y pequeñas libaciones (Chamorro y Torconal 2005; Greenway 1998; Gundermann *et al.* 2006; Idoyaga 2001).

Los registros históricos y etnográficos indican que la exhumación de la llamada Doncella del Chuscha no pasó desapercibida para los habitantes de la localidad de Cafayate y de la región sur de los Valles Calchaquíes. Luego de su extracción,

y mientras los restos de esta niña permanecieron en la región, la gente hacía filas para ir a verla a fin de rendirle culto. Además, la información histórica indica que las personas de la comunidad local se vieron muy afectadas cuando el cuerpo de la Doncella fue vendido y llevado a Buenos Aires, llorando su partida del territorio (Recagno y Boasso 2008; Schobinger 2004:13). Sumado a esto, ha quedado registrado que la remoción del cuerpo del cerro sagrado produjo, a los ojos de los pobladores locales, un impacto negativo sobre las condiciones climáticas, sobre la seguridad de sus animales y sobre la salud de las personas (véase Recagno y Boasso 2008).

Trabajos etnográficos recientes en la región comprobaron que la Doncella sigue presente en la memoria local, que su lugar de enterratorio (hoy vacío) sigue siendo considerado sagrado y que la Doncella continua ejerciendo una influencia (*in absentia*) sobre aquellos que circulan por el Cerro Chuscha (Recagno y Boasso 2008). Existe evidencia incluso que sugiere que su antiguo sepulcro recibió ofrendas modernas (véase Ceruti 2004:64). De acuerdo con la literatura antropológica, las tumbas de los niños ofrendados a los cerros se convertían en santuarios y eran objeto de culto y ofrendas. La evidencia encontrada por los arqueólogos sugeriría que esta tumba, a pesar de no contar con el cuerpo enterrado, continúa siendo considerada un lugar sagrado al que se le debe ofrendar. Esto no es de extrañar teniendo en cuenta que el Pueblo Diaguita ha mantenido una relación ancestral con este cerro y un vínculo de más de 400 años con el cuerpo allí depositado.

A partir de la solicitud de restitución presentada ante el INAI, entramos en contacto con miembros de la Comunidad Diaguita-Kallchaquí El Divisadero, realizando un relevamiento acerca de la relación que esta comunidad mantiene con el Cerro Chuscha y el significado que la Doncella tiene para ellos. A través de este trabajo, y en sintonía con lo encontrado por los investigadores arriba mencionados, pudimos comprobar la relevancia simbólica que el Nevado del Chuscha tiene para los miembros de esta comunidad indígena y la influencia que su fuerza y energía poseen sobre la vida social de la misma. Sumado

a esto, los miembros de esta comunidad nos recalcaron que la extracción del cuerpo del Cerro Chuscha produjo un desequilibrio en la integración y el orden territorial, desequilibrio que a lo largo de los años se ha manifestado de diversas maneras. Para los miembros de la Comunidad Diaguita-Kallchaquí El Divisadero, la Doncella no es simplemente un cuerpo, sino territorio, o más puntualmente, una parte del territorio que ha sido arrancada y que necesita ser reestablecida a fin de recomponer el equilibrio entre las fuerzas naturales y sobrenaturales que actúan en el paisaje.

En resumen, lo que estos dos ejemplos demuestran es la gran significancia que para las organizaciones territoriales y comunidades indígenas tiene su relación con los ancestros muertos y sus cuerpos. Esta relación se entabla en el presente y se vincula con el ordenamiento territorial. La extracción y traslado de cuerpos, sin importar su antigüedad y vinculación genética con los miembros de las comunidades y organizaciones originarias que conviven con ellos, produce un trastocamiento en el equilibrio de la totalidad territorial y en la dinámica de las fuerzas que allí operan que, a corto o largo plazo, impacta negativamente en la vida de las personas. La restitución de los cuerpos, por lo tanto, apunta principalmente a reestablecer este orden.

En el contexto actual, los procesos de restitución de restos mortales indígenas involucran también otros aspectos. Las restituciones comienzan a transformarse en un campo de articulaciones culturales y de fortalecimiento de las identidades indígenas. Estos procesos generan traslados y encuentros entre hermanos del mismo pueblo, y estos encuentros activan memorias; memorias que producen un reverdecir de formas culturales, de conocimientos e inclusive, en algunos casos, de las lenguas. En nuestros trabajos con distintas organizaciones territoriales indígenas pudimos comprobar que cuando existen reivindicaciones y conflictos sobre el patrimonio y sobre los restos mortales, se activan proceso de memoria y de reflexión sobre pautas y prácticas ancestrales que se empiezan a recordar, discutir y hacer explícitas. Hemos comprobado cómo las disputas por los cuerpos de ancestros y el patrimonio han llevado

a varios pueblos indígenas a poner en discusión, y por lo tanto activar, aspectos filosóficos, religiosos y espirituales (algo que, en muchos casos, no venía teniendo lugar). Así, los procesos contemporáneos de restitución no implican simplemente una acción (que el cuerpo de un ancestro vuelva al territorio), sino que involucran también procesos de reconstrucción de la espiritualidad y de prácticas religiosas.

Si bien la lucha indígena histórica ha sido por la tierra y los territorios, lo que el Estado y la ciencia denominan patrimonio (incluidos los restos mortales indígenas) comienza a constituirse en un campo de lucha para los pueblos originarios. Los procesos de restitución se convierten en campos de disputa política frente al Estado por el reconocimiento de la identidad, la preexistencia y la continuidad en el territorio. La restitución es una forma de reparación histórica. Reconocer que ciertos objetos y ciertos cuerpos pertenecen a un pueblo y a un lugar, es reconocer que ese pueblo está vivo y presente en el territorio, algo que, como sabemos, ha sido negado por largo tiempo en Argentina (y aún sigue siendo negado por muchos actores, tal como el Estado, la ciencia y los terratenientes y otros grupos de poder). La lucha por el patrimonio y por el retorno de los cuerpos de los ancestros es una lucha por la descolonización de las culturas y territorios indígenas. Es discutir políticamente la homogeneización cultural e identitaria que buscó imponer el Estado-Nación sobre su territorio y sus ciudadanos.

En base a este conocimiento (y reconocimiento), durante nuestro paso por el Programa Nacional de Identificación y Restitución de Restos Humanos Indígenas desarrollamos una guía de procedimiento para los procesos de restitución en donde establecimos que los reclamos de restitución legítimos sobre restos mortales indígenas y los objetos de su pertenencia, o que aparecían en las tumbas como ajuar fúnebre, son aquellos que emanan de pueblos, organizaciones territoriales y/o comunidades indígenas que argumenten un vínculo afectivo, simbólico, social, patrimonial, histórico o territorial con aquellos restos mortales humanos y objetos asociados reclamados. Sostuvimos en dicha guía que dentro de la cosmovisión

indígena, y para la reproducción socio-cultural de los pueblos originarios, el vínculo con los restos mortales trasciende en la mayoría de los casos la relación de parentesco directa, basándose en una relación de ancestralidad, de memoria histórica, de identidad y de vínculos cotidianos que tienen lugar en el presente y en los territorios.

En pocas palabras, para los pueblos indígenas, los reclamos sobre los restos mortales de sus ancestros están apoyados sobre vínculos establecidos en base a parámetros y creencias culturales y no en base a filiación genética. En este sentido, tendrían derecho a la restitución los pueblos, organizaciones territoriales y/o comunidades indígenas que habitan en los territorios de donde los restos mortales fueron extraídos, que mantienen una conexión histórica, cultural y/o espiritual con ellos, o que han tejido una relación social cercana con dichos restos y que consideran que su extracción ha provocado desequilibrios en el orden social y cosmológico del territorio y ha afectado su reproducción social.

Así, aquellos que reclaman la restitución de restos mortales indígenas no deberían demostrar una conexión de parentesco sanguíneo con los cuerpos reclamados, por ser estas formas de categorizar y vincular occidentales y no indígenas. Sumado a esto, y considerando que el derecho indígena es de incidencia colectiva y que de acuerdo con el marco de derecho indígena, que emana del derecho consuetudinario, el pueblo originario es el sujeto colectivo de derecho (véase <https://drive.google.com/file/d/0B7mfpuTf3UY09vQWYxdVA3Q1E/view>), ni personas individuales ni familias particulares, ni ninguna organización no-indígena, deberían ser titulares de derecho a solicitar pedidos de restitución. Lo que se debería priorizar entonces es la relación que un pueblo originario, o alguna de sus organizaciones territoriales o comunidades, establece con los cementerios y los cuerpos antiguos en el presente. Debemos entender que si bien los cuerpos “arqueológicos” representan vestigios del pasado, estos cuerpos pertenecen al presente y están vinculados con prácticas culturales/identitarias y creencias indígenas ancestrales que aún están activas en la actualidad.

También entendimos que son los pueblos indígenas quienes toman las decisiones sobre las formas y tiempos en que la restitución debería ser llevada a cabo. Los pueblos y sus comunidades necesitan prepararse para retirar física y espiritualmente a sus ancestros de los museos donde hoy se encuentran y para recibirlos nuevamente en los territorios, por lo que ni el Estado, ni la academia, ni ninguna otra institución o persona debería interferir en este proceso o imponer modalidades y tiempos. En este sentido, desde el Programa Nacional de Identificación y Restitución de Restos Humanos Indígenas evitamos entrometernos con la toma de decisiones de los procesos de restitución, alentando a los pueblos, organizaciones o comunidades indígenas reclamantes a determinar sus propios cursos de acción. Los pueblos originarios, a través de sus organizaciones, instituciones y autoridades, y a partir de sus tradiciones culturales, espiritualidad y cosmología, son las que deben decidir cuándo realizar los pedidos de restitución, cuándo recibir a sus difuntos y qué hacer con sus restos y los objetos de su pertenencia o que los acompañaban en sus tumbas. Otra vez, la restitución no es simplemente devolver esqueletos, sino que involucra un ordenamiento necesario para recibir estos restos ancestrales de manera pautada y no traumática.

CONOCIMIENTOS Y EXPERIENCIAS INDÍGENAS (D. HUIRCAPÁN)

Para nosotros, el Pueblo Nación Günün a künä, la restitución trasciende el simple hecho de recuperar los huesos de nuestros ancestros para volver a enterrarlos. Restituir los restos mortales de nuestros antepasados también implica la restitución del equilibrio de las fuerzas territoriales y la restitución de memorias y prácticas culturales que fuimos forzados a abandonar.

Siempre fue costumbre en nuestro pueblo que cuando aparecía un resto humano, ya sea por el movimiento de los médanos o debido a algún efecto climático, se le volvía a dar la ceremonia de tierra porque de otro modo su descanso y su ciclo en la otra vida se interrumpía, produciendo

un desequilibrio en esa otra esfera, como también en el mundo de los vivos. Este desequilibrio se podía manifestar en la falta de presas de caza, en enfermedades o en algún cataclismo. De no hacer nada para dar solución a esta situación, los antiguos mostraban su descontento. La importancia del reentierro radicaba entonces en restablecer los lazos de la gente de ahora, los *wakam a künä*, con los *panü a künä*, o la gente de antes, los antepasados.

Existen en la actualidad un sinnúmero de señales que nos están mostrando que hay un descontento entre los antiguos por no estar descansando bien y porque reclaman volver al territorio junto a los suyos. El desequilibrio que se vive en el territorio, y que se manifiesta en sequías o grandes lluvias que producen aludes y desabarrancan los cerros, ha sido interpretado en nuestro pueblo como el producto del descontento de nuestros antiguos. Ya es tiempo de descansar y de restablecer aquellos componentes cuya remoción ha llevado a que la naturaleza se haya desbordado.

Se trata de una cuestión espiritual y energética, de balance de la energía negativa y positiva, y de mantener el *jatküyajajtrü*, que es el Buen Vivir. La energía debe ser mantenida en neutro para que no se sobrepase ni del lado positivo ni del negativo y, por lo tanto, se mantenga el equilibrio. La restitución de los restos de nuestros ancestros Günün a künä tiene que ver justamente con esto. Necesitamos volver a traer las energías antiguas al territorio y dejar descansar en su origen a cada uno de esos seres humanos.

Los antiguos hoy nos reclaman que quieren volver al territorio para estar bien, para poder completar su ciclo y así descansar. Porque ellos también tienen que completar su ciclo, así como nosotros tenemos que completar el nuestro para empezar otra vez. Entendemos que al no cerrarse un ciclo, tampoco se puede cerrar el ciclo que sigue y el que sigue en este espiral. Así, siempre va quedando algo abierto, inconcluso. Entonces, empezar a cerrar también es empezar a curar y empezar a proyectar hacia el futuro.

Existen ocasiones en que por ciertos motivos el espíritu de la persona no puede trascender y cerrar su ciclo para empezar otro. Entonces, esa persona se presenta en el sueño para explicar qué

sucede que su espíritu no se puede ir y para avisar qué es lo que se tiene que hacer para dar solución a esta situación. Esto va a requerir que hagamos determinadas cosas o determinada ceremonia para poder darle la fuerza necesaria a ese espíritu y desligarlo de todo lo que lo ata a este mundo, para que así pueda continuar. Si ese espíritu no trasciende y queda penando en la familia, puede provocar desequilibrios familiares muy grandes e incluso provocar enfermedades muy graves dentro de la misma familia.

Algo similar está pasando hoy día con los ancestros más antiguos, quienes se presentan en sueños y nos reclaman que hagamos algo para que puedan volver al territorio. Los espíritus más antiguos se manifiestan en fenómenos naturales más que en aspectos familiares. Debido a que estos espíritus conforman una identidad colectiva, entonces se van a manifestar e incidir en algo más colectivo, tal como es el territorio.

Por mucho tiempo la ciencia no respetó a los pueblos indígenas y por eso es que en la actualidad hay tantos restos de nuestros antepasados en los museos. Hoy estamos en otra etapa, la cual nos encuentra reclamando la restitución de estos restos para reestablecer el equilibrio y recomponer elementos y valores que se han perdido, tal como la lengua, que es lo principal ya que transmite todos estos conceptos. Los restos humanos que el Estado removió de nuestros territorios durante la llamada Conquista del Desierto (1878-1885), o por arqueólogos cuando vienen, excavan y sacan, es lo que produce el desequilibrio del ciclo natural de la vida y la muerte, del ciclo del ser humano cuyos restos han sido llevados a los museos, y de nosotros en el presente.

Restituir un antiguo es para nosotros también traer de regreso la memoria, recordar su canto (canto que también es nuestro), volver a recordar cómo se hace una ceremonia. Implica entonces restituir otros elementos que van más allá del cuerpo del difunto y están relacionados con el conocimiento ancestral sobre ciertas cuestiones específicas que se habían olvidado. Es restituir todos los componentes que hacen a la memoria y a la sabiduría ancestral del pueblo, que es la normativa de vida natural que dicho pueblo

tiene. A partir de un evento como la restitución, los antiguos vuelven a traer los conocimientos que parecían perdidos, como es el ejemplo de los cantos. En nuestro pueblo cada familia pertenece a un linaje, el cual tiene sus cantos propios. En mi caso, mi familia viene del linaje del caballo, entonces a nosotros nos corresponde el canto del caballo. Hay otras familias que vienen del linaje del guanaco, otros que vienen del linaje del puma y otros del linaje del cóndor. A partir de los eventos de restitución, muchas personas comienzan a tener sueños y recordar los cantos.

Otra práctica que se está comenzando a recuperar a partir de los eventos de restitución es la ceremonia funeraria. Antes de que las restituciones se concreten, dentro del pueblo hemos comenzado a discutir sobre cómo se debe proceder y cuáles son los pasos a seguir para recibir correctamente a ese ancestro de regreso al territorio. Para esto nos hemos reunido entre los hermanos a fin de crear espacios de charla y de exposición de conocimientos para ver qué sabe cada uno y cómo sería la manera de hacerlo. Porque la forma originaria de hacer la ceremonia fúnebre se ha ido perdiendo ya que otras formas nos fueron impuestas. Pero hoy, y gracias a estos procesos, la estamos volviendo a recuperar. Entonces, hemos entablado conversaciones al interior del pueblo para establecer los distintos procedimientos y tiempos de la ceremonia funeraria, qué cantos se les canta a los difuntos cuando se los está enterrando, quiénes van a cargar al cuerpo, si los restos van a ir sobre el *gütrüj* (quillango o manta de cuero), quién va a ir adelante con los cascabeles (porque alguien tiene que ir abriendo el camino energético e ir limpiando la senda del camino del muerto hasta su lugar de reposo), qué cosas son las que acompañan a esa persona (tal como la pintura roja y las bolsas con alimentos), etc. También se tiene que determinar quién va hablarle en lengua al espíritu del finado para que tome fuerza y ánimo para poder despedirse y poder trascender.

Las restituciones también reactivan los sueños, el *yamagütrü*. Para nosotros los sueños son importantísimos y les prestamos mucha atención. El indígena es de soñar mucho. Es algo muy sagrado. Siempre nos quedamos meditando

sobre nuestros sueños intentando entender sus significados. Algunas veces son claros y uno entiende enseguida el mensaje que nos están transmitiendo, pero en otras ocasiones el sueño viene con mucho simbolismo y uno tiene que interpretar qué es lo que está diciendo. Y en general siempre sucede lo que nos comunican los sueños.

Por ejemplo, cuando hacemos el entierro de algún familiar, siempre esperamos el sueño en donde nos avisa que llegó bien y que podemos levantar el luto. Hace unos pocos años atrás realizamos una restitución y reentierro de una pareja de 500 años de antigüedad en la localidad de La Madrid, provincia de Buenos Aires. Era imposible saber cómo se llamaban y quiénes eran, pero uno de los abuelos que estuvo allí soñó con ellos al día siguiente de producirse la restitución. En el sueño le comunicaron que estaban muy agradecidos, que se sentían muy contentos de que les hayamos vuelto a dar sepultura y que nos venían a decir cuáles eran sus nombres ya que era algo que nosotros queríamos saber. ¡Y sus nombres eran en Günün a künä!

Muchas de estas prácticas que describo más arriba se fueron perdiendo frente a la imposición de formas culturales occidentales y blancas, pero por gracia de nuestros mayores se preservaron y hoy están volviendo a ver la luz. Los que hoy tenemos ese conocimiento somos quienes nos hemos criado con nuestros abuelos. Generalmente somos los hijos-nietos a los que les transmitieron el saber. Aquellos que conservamos este conocimiento lo estamos retransmitiendo a nuestros hermanos. En el hacer se va restituyendo también el conocimiento y se vuelven a poner en práctica todas estas formas culturales Günün a künä.

En pocas palabras, las restituciones de restos humanos están articuladas con un montón de prácticas que se vuelven a recordar y se empiezan a recuperar. Son procesos de encuentros, de memoria colectiva (porque dónde despertó una memoria comienzan a despertar las memorias de otros abuelos), de conversaciones, de recibir consejos de los abuelos. La conversación es también un medio de adquirir conocimiento, es un recurso educativo que tenemos en el Pueblo Günün a künä. Todos estos aspectos están comenzando a

reactivarse en un proceso que se da entre la cultura nuestra, entre los *yamagütrü* y entre los abuelos que empiezan a hacer memoria y a soñar. Los antiguos están pidiendo volver, necesitan regresar a su territorio y completar el círculo para que sus descendientes puedan seguir camino de una vez por todas. Es importante que los difuntos vuelvan al lugar de donde fueron sacados.

La restitución de los restos mortales de los ancestros no es algo que se deba tomar a la ligera. Requiere de un tiempo de preparación grande. Antes de que los restos mortales sean recibidos en el territorio, debemos prepararnos y crear las condiciones propicias para que esto suceda. Se puede ilustrar esto con el caso de la restitución complementaria del Gama/Longko Pewenche – Günün a künä Inakayal y la restitución de los restos mortales de su esposa y de su sobrina, Margarita Foyel, hija del famoso cacique Foyel, quienes fueron tomados prisioneros por el Ejército Argentino hacia finales de la Conquista del Desierto, para luego ser entregados en custodia al Museo de La Plata, quedando allí sus restos mortales una vez que ellos murieron. Si bien en el mes de abril de 1994, a partir de lo dispuesto por la Ley 23.940, el Museo restituyó al territorio una urna cerrada (que no nos permitieron abrir) donde supuestamente estaban los restos de Inakayal, luego, y a través de un grupo de antropólogos, supimos que la restitución de 1994 no había sido completa, algo que el Pueblo ya sospechaba. Aún quedaban en el mencionado museo su cerebro y cuero cabelludo, además de los esqueletos, cerebro y cuero cabelludo de la esposa de Inakayal y de Margarita Foyel.

La historia de Inakayal ha sido siempre muy conocida en toda la provincia de Chubut. Todos saben de él y los abuelos siempre han hablado sobre esto ya que muchos de nuestros abuelos eran parientes de Inakayal. Era común hablar de él en las comunidades y de la restitución de 1994. Se hacía referencia a este tema con tristeza por lo que sufrió Inakayal y porque no descansaba en paz.

En diciembre de 2013, un año antes de que se realizara la restitución de estos tres ancestros, participé, junto con un hermano de mi pueblo, de un evento cultural y una ceremonia que realizaban

hermanos del Pueblo Quechua en el Museo de La Plata. Durante esa ceremonia fuimos a los sótanos de la mencionada institución donde aprovechamos para hacer nuestra propia ceremonia en nuestra lengua. Hablamos con nuestros ancestros que se encontraban allí encerrados y les cantamos los cantos propios de ellos para que los recuerden y para que no se sintiesen tristes. Les pedimos que nos ayuden para poder sacarlos de ese espacio, porque vimos y sentimos lo que ellos estaban sintiendo en ese momento. La ceremonia justamente lo que hace es abrir esos canales espirituales que uno tiene cerrados por la vida cotidiana y te ayuda a sentir lo que realmente ellos sienten. Y lo que sentimos fue que nos hablaban.

Concluido ese día, soñamos con nuestro hermano Inakayal. Como expliqué, nosotros creemos mucho en el *yamagütrü*, el sueño, ya que en ellos se nos manifiestan los ancestros. Yo me soñaba frente al museo parado mirando la ventana del sótano donde habíamos estado y venía alguien de atrás y me decía: “No te preocupes hijo, yo me voy a ir de acá”. Ahí me di cuenta que era la voz de Inakayal que venía a hablarme y me decía: “Yo me voy a ir de acá. Pero me voy a llevar a todos los míos también. No me voy a ir solo, voy a ir a descansar porque ya llego mi tiempo. Tengo que descansar”. Un año después, el 10 de diciembre de 2014, lo estábamos devolviendo a su territorio a él, a su esposa y a su sobrina. Es decir, el sueño se hizo realidad; fue realmente un *yamagütrü* donde vino Inakayal a hablarme diciendo que estaba agradecido porque nuestra ceremonia y nuestros cantos le dieron fuerzas para poder salir. No lo sacamos nosotros, Inakayal se fue del museo por sus propios medios.

Después de este acontecimiento, comenzaron a surgir las primeras conversaciones sobre el tema entre los hermanos. Decíamos: “¿Y si nos juntamos para hacer algo? Veamos de retomar el tema de Inakayal después de tantos años que nos hemos quejado al respecto. Empecemos a hacer algo para traerlo”. La primera reunión tuvo lugar en Puerto Madryn, Chubut, donde éramos 4 o 5 personas. A partir de ahí, se empezó a convocar a otros hermanos de las 11 comunidades de nuestra zona, la zona Costa/Valle. La idea era comenzar a

gestar esta restitución a fin de que sirviese como proceso de trabajo, para conocernos un poco más, para empezar a aunar esfuerzos, para establecer ciertos criterios y para realizar trabajos conjuntos como comunidades y como pueblo.

Este proceso llevó a la creación de una organización mayor orientada a nuclear a las comunidades de la zona, organización denominada Concejo Costa/Valle. Es decir, que el proceso de restitución trascendió a otros aspectos, tal como la formación de una organización indígena. No había ningún antecedente de una organización que integrase a todas las comunidades indígenas de la zona Costa y Valle de Chubut, y este Concejo se ha constituido prácticamente en un modelo para las otras zonas que no tienen este grado de organización, sino que son comunidades sueltas. Se podría decir que fue Inakayal quien realmente unificó a las 11 comunidades de esta zona.

Hay que tener en cuenta que la primera restitución (incompleta) de Inakayal de 1994, había sido una cuestión política que no tuvo una participación indígena real. Aunque en esta restitución hubo algunos hermanos que participaron y dieron la voz, no fue como esta segunda etapa iniciada y gestionada desde y a través de las comunidades y desde una organización territorial indígena como el Concejo Costa/Valle. La restitución de la década de 1990 nació de una voluntad política y fue un hecho político en la provincia que sirvió en su momento, pero que no constituyó un reconocimiento real hacia los pueblos originarios.

Una vez conformada esta organización, empezamos a tramitar la restitución de Inakayal y su familia como Concejo Costa/Valle. Comenzamos a enviar las primeras cartas al Museo de la Plata, a la Secretaría de Cultura de Chubut y al INAI. Si bien no teníamos experiencia en restituciones, sabíamos que teníamos la ley de nuestra parte y teníamos la voluntad del Estado nacional de nuestra parte para hacerlo. Así que empezamos a buscar información, a mantener diálogos con distintas personas y a mandar notas entre todos. Esto llevó a un proceso de unificación y fortalecimiento del Concejo. Fue un proceso muy activo donde se hicieron 32 reuniones en 7 meses. Es interesante que la restitución llevara a fortalecer la zona a

través de un proceso de organización del territorio propio y autónomo del pueblo en relación con el Estado nacional y provincial.

Desde el Concejo Costa/Valle comenzamos también a contactar a comunidades de la cordillera, especialmente a aquellas donde están los descendientes de Inakayal, como las de las zonas de Nahuelpán y de Lago Rosario. Se establecieron así encuentros entre la cordillera y la costa. Incluso nos trasladamos a la localidad de Tecka a hacer difusión del tema. Se comenzó a recordar la restitución de 1994 y se empezó a constituir una memoria colectiva acerca de lo que había pasado en ese entonces. Esto fue muy productivo porque también nos fuimos enterando de un montón de cosas que solamente sabían quienes estuvieron allí. Participó de este proceso la abuela Palmira Weche, quien era de la zona nuestra y quien estuvo en la primera restitución de Inakayal. Ella contó muchas cosas que habían pasado en ese momento, cómo lo habían hecho y quiénes habían participado. También expuso estas dudas e incertidumbres sobre si realmente los restos completos de Inakayal se encontraban en la urna funeraria entregada por el Museo de La Plata, la cual nunca se había abierto.

A partir de esta primera restitución hubo varias señales los años subsiguientes que los abuelos interpretaron como que algo no estaba bien. No fueron muy buenos años, se fueron la mayoría de los abuelos que estuvieron presentes en la primera restitución, comenzaron a haber grandes sequías y hubo inundaciones y aludes. Muchos hermanos y muchos abuelos decían que esto sucedía porque Inakayal era muy fuerte de espíritu y se estaba manifestando porque la restitución no había sido completa. No teníamos la certeza institucional de que la restitución había sido incompleta, pero teníamos la certeza espiritual de los abuelos quienes, debido a todas las señales que se manifestaban en el territorio, dijeron: “faltan partes”.

Luego de un arduo trabajo, de muchas reuniones y fortalecimiento interno, de destrabar problemas, de contactos institucionales con el gobierno de la provincia de Chubut, con el INAI y con el Museo de La Plata, pudimos acordar la restitución de los restos mortales de Inakayal que aún quedaban en el Museo de La Plata, y de los restos de su esposa

y de Margarita Foyel. A partir de ese momento se empezó a organizar la logística para su traslado de La Plata a Esquel, y de allí a la localidad de Tecka, y comenzamos a preparar el evento y la ceremonia de recepción y reentierro de los restos. Fuimos conversando sobre cómo iba a ser la ceremonia, quién iba a hacer la tamborera, qué cosas se iban a llevar, si se iba a abrir la urna que el Museo de La Plata nos había entregado en 1994, quién iba a cantar, qué se le iba a cantar, etc. En ese contexto, la abuela Meli recordó el canto del cóndor. Si bien hay muchos de ese linaje, ninguno recordaba bien el canto. El canto del cóndor era importante porque es el ave más sagrada que nosotros tenemos. El cóndor es el que lleva el espíritu de nuestras autoridades hacia los cielos de arriba y lleva a la persona común hacia el este. El canto se había perdido en la mayoría de las comunidades por una razón: los cóndores prácticamente desaparecieron de nuestros territorios hace casi 100 años.

Así, el 10 de diciembre de 2014, Día de los Derechos Humanos, y 20 años después de la primera restitución, regresaron al territorio desde el Museo de La Plata los restos mortales de Inakayal que aún no habían sido entregados junto con los restos mortales de su esposa y de Margarita Foyel (Figura 1). Una comisión integrada por delegados de los pueblos Mapuche y Günün a künä acompañó el retorno al territorio de nuestros ancestros, quienes fueron trasladados por medio de un avión sanitario dispuesto por la provincia de Chubut.

En la localidad de Tecka, donde estaba el esqueleto de Inakayal en una urna en un mausoleo, le hicimos la ceremonia en un terreno preparado para tal fin. Allí se llevaron los restos de los tres, esta vez todo lo que había de Inakayal, incluido su poncho (Figuras 2 y 3). Si bien la Ley 25.517 de restitución de restos mortales indígenas no incluye los objetos que acompañan a los difuntos, era importante que Inakayal se llevase su poncho (Figura 4). En tiempos pasados cuando alguien fallecía se lo enterraba con todas sus cosas. Entonces, este poncho era de Inakayal y lo necesitaba para abrigarse y abrigar a su esposa en el otro mundo. ¡No lo íbamos a mandar desnudo y desabrigado!



Figura 1. Llegada y recepción de los restos mortales del Gama/Longko Pewenche – Günün a künä Inakayal, su esposa y su sobrina, Margarita Foyel (Rutukar). Foto cortesía de Carlos D. Carmona.



Figura 2. Restitución de Inakayal, esposa y Margarita Foyel. Procesión hacia el sitio de recibimiento y ritual. Foto cortesía de Carlos D. Carmona.



Figura 3. Restitución de Inakayal, esposa y Margarita Foyel. Procesión hacia el sitio de recibimiento y ritual. Foto cortesía de Carlos D. Carmona.



Figura 4. Poncho de Inakayal cubriendo las cajas con los restos mortales. Foto cortesía de Carlos D. Carmona.

De esta ceremonia participaron una gran cantidad de hermanos de distintas comunidades y de distintos territorios que se autoconvocaron (Figuras 5 y 6). La ceremonia duró toda la tarde del 10 de diciembre, por la noche se hizo una vigilia y continuó al amanecer del 11 de diciembre hasta pasado el mediodía. Lo que se buscó a través de la misma era darle fuerzas a los tres para que terminen de hacer su viaje y puedan finalmente descansar. Porque Inakayal estaba penando por estar incompleto. Él quería todo lo que había quedado de él. Se les cantó el canto del cóndor y el canto propio para que pudieran irse. A diferencia de la restitución parcial de 1994, esta vez el clima fue bueno durante la ceremonia, soleado y tranquilo, por lo que muchos entendían que Inakayal y su familia estaban contentos. Esto fue diferente en la restitución parcial de 1994, cuando hubo mucho viento. Este viento era una manifestación de Inakayal, quien sabía que no estaba completo. Cerca del mediodía del 11 de diciembre incluso hubo una manifestación positiva. Se levantaron tres remolinos donde estaba el monolito y ascendieron hacia el cielo, señalando que esos seres finalmente

habían trascendido. Cuando esto sucedió nos quedamos mirando entre nosotros y dijimos: “son los tres. Margarita, Inakayal y su esposa. Los tres descansan ahora, ya se fueron”.

La ceremonia no sólo fue importante para que Inakayal y su familia pudieran descansar, sino también para la tranquilidad de nuestros abuelos que ya habían partido. La mayoría de los abuelos que hace 20 años atrás habían enterrado los huesos de Inakayal estaban muertos, aunque igual estaban presentes en la ceremonia de forma espiritual. Por eso durante la ceremonia nos distribuimos en forma de medialuna: en una mitad los vivos y en la otra los espíritus de los muertos. Todos nuestros antepasados estaban también allí presentes recibiendo a Inakayal y comprobando que en el cajón que nos había sido entregado en 1994 estaban efectivamente sus huesos. Esto fue importante para ellos, especialmente para quienes habían estado presentes en la restitución de 1994, quienes se habían ido con la duda sobre qué había en la urna. Esto les sirvió para poder descansar. Cuando estábamos allí, en la ceremonia, también le hablábamos a nuestros propios abuelos a quienes



Figura 5. Cajas con los restos mortales del Gama/Longko Pewenche – Güniin a künä Inakayal, su esposa y su sobrina, Margarita Foyel (Rutukar). Foto cortesía de Carlos D. Carmona.



Figura 6. Restitución de Inakayal, esposa y Margarita Foyel. Cantos durante los rituales de restitución. Foto cortesía de Carlos D. Carmona.

les decíamos: “¿Viste que me acordé de vos? Hoy estoy acá porque vos me mandaste y estamos con el abuelo Inakayal, el que nos reunió a todos”.

Inkayal fue una bandera de unidad. Hizo reaccionar a nuestros pueblos. Su legado es más que nunca presente. Ahora nosotros tenemos que ver si somos capaces de interpretar lo que nos dijo ese día, ese 10 de diciembre. De acá en más esperamos que se puedan seguir haciendo restituciones, que los hermanos puedan darles digna sepultura a sus ancestros otra vez y que ellos puedan descansar para así poder seguir equilibrando nuestros territorios. Esperamos empezar a replantear en Argentina la cuestión de la restitución y lo que son los restos mortales de nuestros ancestros. Pasar del objeto al sujeto y a la vez también empezar a plantear la restitución del patrimonio de los pueblos originarios. Restituir este patrimonio es restituir también la memoria de los pueblos. Estos elementos son parte de nuestra

sabiduría y nos permiten hacer conexión con los antepasados y recordar qué es lo que ellos hacían.

CONCLUSIONES (CONJUNTA)

Los restos humanos y objetos funerarios de los pueblos originarios han sido sometidos a un tratamiento radicalmente diferente comparado con los restos mortales de miembros de otras colectividades de la sociedad argentina. Durante el devenir histórico de nuestro país, en nombre del estado-nación y/o de la ciencia, se produjo la sustracción de los cuerpos de líderes y ancestros indígenas, quienes fueron presentados como representantes de un pasado remoto, primitivo y extinto, justificando así el avance militar, la ocupación y la expropiación de los territorios de los pueblos originarios. Sus cuerpos fueron exhibidos en museos como “trofeos de guerra” o “curiosidades científicas”, y utilizados como objetos de estudio. Centenares de ancestros indígenas fueron arrancados de sus territorios y del cuidado de sus descendientes, sus tumbas profanadas en nombre de la ciencia y sus restos mortales y objetos de su pertenencia exhibidos u almacenados en depósitos de museos o colecciones privadas.

Para los pueblos originarios, tanto estas ofrendas fúnebres materiales como los cuerpos, no representan simples objetos de estudio científico, de exhibición y de consumo turístico, sino que constituyen parte de su historia, memoria y territorio, siendo símbolos y pruebas de su preexistencia en los territorios. Estos son elementos vinculantes entre los pueblos, organizaciones y comunidades indígenas presentes, su pasado y su territorio; símbolos de una identidad y elementos de fundamental relevancia en las políticas de visibilidad e identidad desarrolladas en el presente. Los objetos que integraban el ajuar mortuario están cargados de sentidos y narran una historia que pertenece a los pueblos originarios. No pertenecen a cajas en depósitos de museos sino a los procesos activos de autoidentificación y lucha por derechos que los pueblos originarios de la Argentina conducen en la actualidad.

Podríamos decir entonces que la restitución involucra:

- Reparación histórica. El retorno de los ancestros indígenas a sus territorios y pueblos sirve para sanar las heridas del trauma de la historia.
- Fortalecimiento identitario, especialmente a través de los rituales relacionados con la restitución y a partir de la reconstrucción de los vínculos entre los pueblos originarios y sus ancestros.
- Ordenamiento territorial y cosmológico a partir del restablecimiento de los vínculos espirituales y sociales entre los pueblos originarios, el territorio, los ancestros y sus restos mortales.
- Recuperación y promoción de la memoria ancestral colectiva y, asociado con esto, de formas y elementos culturales.
- Reconocimiento de la preexistencia en los territorios.

En conclusión, así como ciertas actividades científicas que pueden ocasionar daños en los seres humanos están éticamente condenadas y legalmente restringidas, se tiene que tener en cuenta que la apropiación y retención de los restos mortales indígenas y los objetos que los acompañaban en museos y colecciones producen daños en el orden cosmológico, espiritual y social del territorio y sobre la vida social de los pueblos y las comunidades que allí residen.

BIBLIOGRAFÍA

ALLEN, C. J.

1988. *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Smithsonian Institution Press, Washington D.C.

AMETRANO, S. J.

2015. Los procesos de restitución en el Museo de La Plata. *Revista Argentina de Antropología Biológica* 17(2): 1-13.

BÓRMIDA, M.

1950. Cementerios indígenas prehispánicos en la

zona de la Laguna del Juncal. *Anales del Museo Nahuel Huapi Perito Dr. Francisco P. Moreno* 2: 101-108.

BRIONES, C. y A. RAMOS (editoras)

2016. *Parentesco y política. Topologías indígenas en la Patagonia*. Universidad Nacional de Río Negro, Viedma.

CERUTI, M. C.

2004. Revisión de los resultados de las prospecciones arqueológicas de alta montaña en el cerro Pabellón, el Nevado de Chuscha y el cerro Bayo. En *El Santuario Incaico del Nevado de Chuscha*, compilado por J. Schobinger, pp. 57-70. Fundación de Estudios para Políticas Públicas Aplicadas, San Juan.

CHAMORRO, A. y C. TOCORNAL.

2005. Prácticas de salud en las comunidades del Salar de Atacama: hacia una etnografía médica contemporánea. *Estudios Atacameños* 30: 117-134.

COMAROFF, J. L. y J. COMAROFF

1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. University of Chicago Press, Chicago.

1997. *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. University of Chicago Press, Chicago.

CURTONI, R. P.

2004. La dimensión política de la arqueología: El patrimonio indígena y la construcción del pasado. En *Aproximaciones Contemporáneas a la Arqueología Pampeana. Perspectivas Teóricas, Metodológicas, Analíticas y Casos de Estudio*, editado por G. Martínez, M. Gutiérrez, R. P. Curtoni, M. Berón y P. Madrid, pp. 437-449. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Olavarría.

CURTONI, R. y G. CHAPARRO

2007-08. El re-entierro del cacique José Gregorio Yancamil. Patrimonio, política y memoria de piedra en la Pampa Argentina. *Revista Chilena de Antropología* 19: 9-36.

- DESCOLÁ, P.
2012. *Más allá de Naturaleza y Cultura*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- ENDERE, M. L.
2002. The reburial issue in Argentina: a growing conflict. En *The Dead and Their Possessions. Repatriation in Principle, Policy and Practice*, editado por C. Fforde, J. Hubert y P. Turnbull, pp. 266-283. Routledge, Nueva York y Londres.
- FARON, L.
1997. *Antüpaiñamko. Moral y Ritual Mapuche*. Ediciones Mundo, Santiago de Chile.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, G.
2001. Almas y difuntos: ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca. *Chungará* 33(2): 201-219.
- FFORDE, C., J. HUBERT y P. TURNBULL (editores)
2002. *The Dead and Their Possessions. Repatriation in Principle, Policy and Practice*. Routledge, Nueva York y Londres.
- GOLLUSCIO, L.
2006. *El Pueblo Mapuche. Poéticas de Pertenencia y Devenir*. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- GOSE, P.
1994. *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. University of Toronto Press, Toronto.
- GREENWAY, C.
1998. Objectified selves: an analysis of medicines in Andean sacrificial healing. *Medical Anthropology Quarterly* 12(2): 147-167.
- GUNDERMANN, H., P. BOLADOS y V. MORENO
2006. *Caracterización de las prácticas de la medicina tradicional y religiosa atacameña*. Documento realizado en el marco del proyecto Apoyo al Diseño de un Modelo de Atención y Gestión Intercultural en la I y II Regiones, San Pedro de Atacama. Ms.
- HARRIS, O.
1983. The dead and the devils among the Bolivian Laymi. En *Death and the Regeneration of Life*, editado por M. Bloch y J. Parry, pp. 45-73. Cambridge University Press, Nueva York.
- HUIRCAPÁN, D.
2016. *Günün a künä. Un pueblo indígena que vuelve del olvido y la invisibilización. Vida, vivencias y cultura de los Pampas Antiguos, Querandies y Tehuelches Septentrionales*. Ms. en preparación.
- IDOYAGA, A.
2001. Lo sagrado en las terapias de las medicinas tradicionales del NOA y Cuyo. *Scripta Ethnológica* 23: 9-75.
- INGOLD, T.
2000. *The Perception of Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, Londres y Nueva York.
- KILLION, T. W. (editor)
2008. *Opening Archaeology. Repatriation's Impact on Contemporary Research and Practice*. SAR Press, Santa Fe.
- LÁZZARI, A.
2008. La restitución de los restos de Mariano Rosas: identificación fetichista en torno a la política de reconocimiento de los ranqueles. *Estudios de Antropología Social* 1(1): 35-64.
2011. Reclamos, restituciones y repatriaciones de restos humanos indígenas: cuerpos muertos, identidades, cosmologías, políticas y justicia. *Corpus. Archivos Virtuales de Alteridad Americana* 1(1).
- PECK, T., E. SIEGFRIED y G. A. OETELAAR (editores)
2003. *Indigenous People and Archaeology*. Archaeological Association of the University of Calgary, Calgary.
- PEDROTTA, V. y M. TANCREDI
2010. Simbolismo, apropiaciones y conflicto. En torno a los reclamos de restitución del cráneo de

- Cipriano Catriel. En *El Regreso de los Muertos y las Promesas del Oro*, editado por I. C. Jofré, pp. 141-168. Encuentro Grupo Editor, Córdoba.
- PRATES, L. y E. MANGE
2015. *Informe técnico sobre monitoreo arqueológico en el barrio "Cooperativa 8 de Diciembre"*. Informe presentado a la Secretaría de Cultura, provincia de Río Negro, Argentina. Ms.
- RAMOS, A.
2010. *Los Pliegues del Linaje. Memorias y Políticas Mapuche-Tehuelches en Contextos de Desplazamiento*. EUDEBA, Buenos Aires.
- RECAGNO, G. y F. BOASSO
2008. *La Reina del Cerro. Un hallazgo, diferentes memorias*. Trabajo presentado en el IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones, Posadas. <https://www.aacademica.org/000-080/471>
- RODRÍGUEZ, M.
2013. Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: Tensiones entre leyes patrimoniales y los derechos de los pueblos indígenas. En *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios*, compilado por C. Crespo, pp. 67-100. Editorial Antropofagia, Buenos Aires.
- SAHLINS, M.
1995. *How Natives Think: About Captain Cook, for Example*. University of Chicago Press, Chicago.
- SCHOBINGER, J.
2004. Historia del descubrimiento y vicisitudes posteriores. En *El Santuario Incaico del Nevado de Chuscha*, compilado por J. Schobinger, pp. 9-30. Fundación de Estudios para Políticas Públicas Aplicadas, San Juan.
- SHIMADA, I. y J. L. FITZSIMMONS (editores)
2015. *Living with the Dead in the Andes*. The University of Arizona Press, Tucson.
- SMITH, C. y H. M. WOBST (editores)
2005. *Indigenous Archaeologies. Decolonizing Theory and Practice*. Routledge, Londres.
- STELLA, V.
2016. "Arranqué con esto de transitar, de caminar por este camino...": contextos sociales de movilidad en una comunidad urbana. En *Parentesco y Política. Topologías Indígenas en la Patagonia*, editado por C. Briones y A. Ramos, pp. 215-235. Editorial UNRN, Viedma.
- TAMAGNO, L.
2009. Saberes, ética y política. La restitución de restos en el Museo de La Plata. En *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, editado por L. Tamagno, pp. 105-113. Biblos, Buenos Aires.
- VERDESIO, G.
2010. El drama de la restitución de restos humanos y sus actores en Uruguay y Argentina: el Estado, los/las arqueólogos/as y las comunidades de pueblos originarios. En *El regreso de los muertos y las promesas del oro. Patrimonio arqueológico en conflicto*, editado por I.C. Jofré, pp. 123-139. Encuentro Grupo Editor, Córdoba.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.
2010. *Metafísicas Caníbales. Líneas de Antropología Postestructural*. Katz Editores, Buenos Aires.
- WATKINS, J. E.
2006. *Sacred Sites and Repatriation*. Chelsea House Publishers, Nueva York.

